

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

『良識ある社会』における人間の尊厳とは何か : マルガリートの構想の検討

著者	相原 博
出版者	法政哲学会
雑誌名	法政哲学
巻	15
ページ	1-12
発行年	2019-03-30
URL	http://doi.org/10.15002/00021875

『良識ある社会』における人間の尊厳とは何か

——マルガリートの構想の検討——

相 原 博

はじめに

本稿は、A・マルガリオートの『良識ある社会』を紹介して、その人間の尊厳にかんする見解を検討するものである。人間の尊厳という概念は長い歴史をもつが、とりわけ第二次世界大戦後に注目されるようになった。大量虐殺や人体実験に対する反省から、人間の尊厳が憲法学や倫理学の主要概念として採用されたのである。だが今日、この概念には様々な批判が寄せられている。たとえば、人間の尊厳という概念は、その内容が確定しておらず曖昧なままである。あるいは、この概念は他の概念に置き換えることが可能であり、もはや不要になっている。あるいはまた、この

概念は規範にかんする議論を強制的に終了させ、反論を封じ込める機能をもつにすぎない。このように、人間の尊厳という概念は厳しい批判に曝されている。しかしながら、この概念を擁護する研究も少なくない。とくに、ドイツの研究の蓄積には目を見張るものがある。そのなかでも注目すべき研究として、「辱め (Erniedrigung)」や「屈辱 (Demütigung/Entwürdigung)」と関連させて、人間の尊厳を把握する見解がある。P・シャーパーやR・シュテツカーの見解によれば、屈辱を受けないことが、人間の尊厳にとって本質的に重要である。⁽¹⁾そして、彼らの見解に決定的な影響を与えたのが、イスラエルの政治哲学者A・マルガリートである。マルガリートは、ロールズの「正義にか

なう社会 (just society)」に代わるものとして、「良識ある社会 (decent society)」を構想している。「良識ある社会」とは、その制度が人々に屈辱を与えることのない社会である。マルガリートの構想は、人間の尊厳について重要な洞察を含むにもかかわらず、いまだ十分に考察されていない。そこで本稿は、「良識ある社会」の構想を紹介するとともに、人間の尊厳にかんする見解を検討する。なおマルガリートは、一九九六年に刊行された『良識ある社会 (The Decent Society)』をとおりして、知られるようになった。^③だが政治学者による紹介を除けば、日本での研究はほとんど進んでいない。そのために、本稿の大部分は『良識ある社会』の紹介に充てられている。

論述の順序は次のとおりである。第一に、屈辱を感じる理由について、また「良識ある社会」と権利との関係について、マルガリートの見解を提示する。第二に、人間に対する尊重の理由として、マルガリートが考察した三つの立場を紹介する。第三に、人間の共同体からの拒絶としての屈辱が、自己制御の喪失としての屈辱を含むという、マルガリオートの見解を提示する。第四に、「良識ある社会」における人間の尊厳にかんして、マルガリオートの見解をその含意とともに検討する。

一 屈辱を与えない社会

まずマルガリートは、屈辱と統治制度の関係を問いつつ、「良識ある社会」の構想を示している。マルガリートによれば、人間が屈辱を感じる理由をめぐって、アナキズムとストア派が対立する。アナキズムによれば、統治制度の存在が屈辱を感じる理由になる。だがストア派によれば、どのような統治制度であれ、人間が屈辱を感じる理由にならない。マルガリートはいずれの主張も誤りと見なす。統治制度は、必ず人間に屈辱を与えるわけではないが、屈辱を与えることが可能だからである。さらにマルガリートによれば、「良識ある社会」という概念は、必ずしも権利の概念と結びつくわけではない。というのは、権利の概念をもたない社会も、「良識ある社会」にふさわしい名誉と屈辱の概念を展開できるからである。マルガリオートの見解は次のように整理できる。^④

第一に、「屈辱 (humiliation)」は、ある人が「自尊心 (self-respect)」を傷つけられたと考える合理的な理由となる、振る舞いしないし状況である。これは屈辱の心理学的な意味ではなく、むしろ規範的な意味である。すなわち、ある人は屈辱を感じる合理的な理由があるとしても、実際には屈辱を感じていない場合がある。他方で、心理学的な

意味では屈辱を感じる人でも、その感情に合理的な理由がない場合もある。また派生的な意味で、年齢やハンディキャップなど人間的な実存の条件が、屈辱を感じる理由と見なされることがある。これは、自然的な生活条件の結果としての屈辱を意味する。だがこの意味での屈辱は考慮しない。というのは、この意味については、自然が神によって導かれており、神こそが屈辱を与える者であると想定されるからである。すると「良識ある社会」は、そこに暮らす人々が屈辱を受けたと考える正当な理由となるような諸条件とたたかう社会として定義できる。

第二に、「良識ある社会」の構想には、アナーキズムとストア派の主張が対立している。アナーキズムによれば、屈辱を与えない統治制度という観点から「良識ある社会」を描きだす試みは、そもそも矛盾した企てである。というのは、統治制度がその本性からして人々に屈辱を与えるからである。しかし、安定した社会が統治制度なしに存在できないとすれば、人間はその存在の条件によって屈辱を受けることになる。したがって、人間存在に不可欠の要素を屈辱と見なすゆえに、アナーキズムの主張は適切ではない。またストア派によれば、どのような社会であれ、人々が屈辱を感じる合理的な理由は存在していない。というのは、「自立 (autarchy)」が思考の自律として考えられる限

り、社会はその構成員の「自立」を侵害できないからである。ストア派の主張は、「良識ある社会」の解明にとって重要であるが、次のような問題を含んでいる。すなわちストア派は、自尊心をもつためには他者の承認が必要ないと主張している。しかしこの主張は、ニーチェが『道徳の系譜学』で指摘するように、他者へのルサンチマンに基づいている。ストア派の「自立」は、実のところ、他者への復讐を欲する人間の防御機構である。

第三に、「良識ある社会」は、人々の権利を侵害しない社会として定義できるかもしれない。というのは、権利を侵害されること以上に、屈辱を感じる合理的な理由が存在できるとは、思われないからである。しかし、権利という概念をもたないが、義務の観念に基づいた社会を考えることができる。そうした社会では、屈辱を与える振る舞いの犠牲者は、自分が屈辱を受けたと考える合理的な理由があると思われる。この犠牲者は、自分の権利が侵害されたと考えないとしても、たしかに屈辱を感じる理由がある。ある特定の振る舞いを屈辱と見なす理由と、この振る舞いが向けられた人間に屈辱感が生じているという事実が結びつければ、犠牲者は屈辱を受けたと考えるべき合理的な理由をもつからである。また屈辱を与えてはならないという義務を正当化するために、屈辱がないことはそれ自体で善い、

という考えに依拠することもできる。それゆえ、この義務を正当化する上で、権利の概念が不可欠であるとは限らないからである。

第四に、「良識ある社会」は、その制度が人々に屈辱を与えることのない社会である。だが「良識ある社会」は、すべての人に然るべき名誉が与えられる社会としても、定義できるかもしれない。しかし、ある社会が「正義にかなう」適切な名誉の分配に関心をもつならば、それは「良識ある社会」ではなく、「正義にかなう社会」である。むしろ「良識ある社会」における名誉は、等級ある社会的な名誉ではなく、すべての人に平等に分配されなければならない。そこで、すべての人が平等に受けるべき名誉の概念に、「良識ある社会」を基礎づけようとすれば、社会的な名誉ではなく「人間の尊厳」に訴えなければならない。歴史の見れば、人間の尊厳の概念は、たしかに社会的な名誉の概念から発展している。しかし、人間の尊厳の概念を説明することは、社会的な名誉の概念を論理的に前提するわけではない。すると「良識ある社会」にふさわしい名誉の概念は、人々が平等に受けるべき名誉としての、人間の尊厳という概念になる。

第五に、「良識ある社会」はさらに、その制度が人々の「高潔yo (integrity)」をそこなわない社会として、あるい

は人々の尊厳を傷つけない社会として、定義できるかもしれない。高潔な人間とは、墮落できない人間である。だがそれは、道徳的な意味で墮落できない人間ではない。たとえ冷徹な犯罪者であっても、友人への忠誠を守るように、高潔さをそなえた人間がいる。それゆえ、ある社会が制度によって高潔さをそこなうとしても、必ずしも良識を欠くわけではない。道徳的に許容できる手段によって、犯罪者の高潔さをそこなったとしても、社会は屈辱を与えることにはならない。また尊厳は、ある人が人間としての自分を感じる、尊重という感情の表現である。尊厳は自尊心の外的側面をなす。すなわち尊厳は、ある人の自分自身に対する態度が自尊心である、という事実を示している。すると、尊厳は自尊心の外的側面であるから、ある人は尊厳をもたないが、自尊心をもつかもしれない。それゆえ、ある社会が尊厳を傷つけたとしても、必ずしも良識を欠くわけではない。こうして、高潔さをそこなわない社会も尊厳を傷つけない社会も、「良識ある社会」の適切な定義ではない。

二 人間に対する尊重の理由

さらにマルガリートは、人間を人間であるゆえに尊重することについて、三つの正当化を考察している。それは積

極的、懷疑的、そして消極的な正当化である。積極的な正当化は、すべての人間を尊重に値するものとする、人間に共通の特徴を見つけようとする。懷疑的な正当化は、この共通の特徴を見つけようとする努力を放棄する。むしろ懷疑的な正当化は、尊重をひき起こす特徴が、人間に対する尊重の態度そのものに由来すると考える。これに対して消極的な正当化は、屈辱が避けるべき「悪」であると考えて、人間を尊重することに間接的な仕方^⑤で理由を与える。マルガリートの見解は次のように整理できる。

第一に、人間に対する尊重を正当化する特徴は、四つの条件を満たさなければならない。それは程度の差がなく、濫用されるものでなく、道徳的に有意で、人間主義的な正当化を提供するものである。さてカントは、尊重を正当化するための基礎として、次のような特徴を挙げている。それは、諸目的を決定し、自己立法の能力をもち、また自己完成の能力をもち、道徳的行為者としての能力をもち、さらには理性的であり、自然因果性を超越できることである。これらの特徴は、たしかに道徳的に有意であり、人間主義的な正当化を提供している。しかしこれらの特徴は、程度の差があつてはならず、濫用されるものでない、という条件を満たしていない。カントが挙げた特徴は、程度の差を含んでおり、それを濫用する人間（たとえば、不道德

な人間や犯罪者）を軽蔑する理由にもなるからである。そのため、カントが挙げた特徴は、すべての人間に対する尊重を正当化できない^⑥。

第二に、自分の人生を再検討することで変化させる能力が、人間に対する尊重を正当化する特徴になるかもしれない。たとえば、人々の間でこの能力に顕著な違いがあるとしても、自分の人生を変化させる可能性があるゆえに、彼らは平等な尊重に値すると考えられる。これは、根源的に自由である人が尊重に値するという主張である。根源的な自由は、過去の行為や性格、環境がある人の未来の行為を制約するとしても、その行為を決定するものではない、ということである。しかし、人間が根源的に自由であるという主張には、否定的な見解がある。B・F・スキナーによれば、人間の反応は条件づけによって制御されており、制御から解放された感覚は幻想にすぎない。すなわち自由であると思われるものも、隠された仕方^⑦で条件づけられており、観察者が刺激と反応の連関を認めることが困難であるというだけである。それゆえ、根源的な自由もまた、すべての人間に対する尊重を正当化できない。

第三に、人間に対する尊重を正当化する特徴は存在しないかもしれない。そこで、正当化の関係を逆転させる懷疑的な解決が生じる。それによれば、人間に見出される何ら

かの特徴が、尊重を正当化するわけではない。むしろ、人間に対する尊重の態度こそが、人間を人間とする特徴に価値を与えるのである。これは、貨幣の価値が貨幣に内在する特性に基づくわけではなく、人々が貨幣に与える価値であることと類比的である。しかし、こうした懷疑的な正当化には批判がある。すなわち、もし「私たちの」生活様式が人間に対する尊重を保護するものであれば、この生活様式に基づく社会は屈辱を与えず、すべて「良識ある社会」であることになる。そのため、「良識ある社会」を説明するために、尊重の根拠をわざわざ探究する必要はない。だが私たちは、人間に対する尊重の正当化を必要としている。というのは、すべての社会ではないとしても、多くの社会が屈辱を与えており、「良識ある社会」ではないからである。それゆえ、懷疑的な正当化は不可能である。

第四に、人間に対する尊重については、消極的な正当化だけが可能である。これによって、人々を尊重することではなく、むしろ屈辱を与えないことを正当化する理由が与えられる。消極的な正当化は、次のような事実に基づいている。すなわち、人間は身体に苦痛をもたらし行為だけでなく、象徴的な意味をもつ行為の結果として、痛みや苦しみを感じることができる。そこで、象徴をもとに苦悩する能力が、屈辱を与えないことを正当化する人間の特徴にな

る。具体的に言えば、屈辱は「精神的な残酷さ (mental cruelty)」であり、残酷さは「究極の悪」である。そして「屈辱を含む残酷さを根絶せよ」という要求は、至上の道徳的命令として、道徳的な正当化をまったく必要としない。というのは、道徳的行動の範例となるのが、残酷さを避ける行動だからである。残酷さの回避は、正当化が終わりとなる地点である。

第五に、屈辱にとって重要な概念は、人間の共同体からの拒絶である。言い換えれば、「人間を人間でないものとして扱うこと」、あたかも人間でないかのように、人間に關係することである。人間の共同体からの拒絶は、拒絶される人がたんなる物や動物であるという信念や態度に基づいていない。というのは、屈辱がそれを受ける人の人間性を前提するからである。屈辱を与える振る舞いは、ある人を人間でないとして排除するが、この人が人間であることを前提している。むしろ人間の共同体からの拒絶は、拒絶される人があたかも物や動物であるかのように取り扱うことにある。そしてこの拒絶の典型が、ある人を人間のなかの劣った種として、つまり「人間以下の存在 (subhuman)」として扱うことである。なお人間以下の存在と見ることは、ある人の肉体的な特異性を人間性にかんする欠陥と見ることである。これは、ある人を人間として見ることを可

能にしている諸特徴が、この特異性だけに注意が集中して覆い隠される場合に生じる。

三 屈辱と拒絶、そして社会的概念としての

良識へ

続けてマルガリートは、人間の共同体からの拒絶としての屈辱という考えが、「基本的な自己制御の喪失 (loss of basic control)」としての屈辱という考えを含むこと、また屈辱とは正当な「包括的集団 (encompassing group)」の拒絶であることを論じている。さらにマルガリートは、人々がその人間性を表現する生の様式を拒絶するものとして、共同体からの拒絶および基本的な自己制御の喪失を、具体的に論じている。すなわち、二級のシテイズンシップを認める社会、あるいは芸術による屈辱を制度的に支持する社会、いずれの社会も屈辱を与えている。すると「良識ある社会」は、二級のシテイズンシップを認めず、芸術による屈辱を支援することもない。マルガリオートの見解は次のように整理できる。⁽⁷⁾

第一に、屈辱が意味するものは、人間の共同体からの拒絶だけでなく、自由と自己制御を完全に喪失させることを意図した行為も含まれる。この自己制御は「自己規律 (self-discipline)」から区別される。自己規律は、人間が特

定の領域において、特定の目的のために自分の行動を制御することで示される。だが自己制御は、外部の環境に対して「反省的に」反応することに現れる。それは、たんに原因や動機によってではなく、理性に基づいて行為することで、自分の内的衝動を乗り越える際に表現される。もっとも大きな屈辱を与える身振りの大部分は、その犠牲者たちが自分の運命に対するごくわずかな自己制御でさえも喪失していることを、彼らに示すような身振りである。だがサルトルが『存在と無』で示したように、人間を人間的な相において見ることは、自分の生について自由に決断する存在として、この人間を見ることを意味する。人間は誰でも、それまでの人生がどうであれ、いつでも新たに人生をはじめ「根源的な可能性 (radical possibility)」をもち、すると、人間を人間として拒絶することが、人間が自由に決断することの拒絶を意味するとすれば、次のことは真である。すなわち、自由と自己制御の喪失という意味での屈辱は、人間の共同体からの拒絶という意味での屈辱の観念に包含される。

第二に、屈辱の現れは、強制労働収容所のような極端な状況だけに見出せるわけではない。普通の社会は、人間を共同体から拒絶することとして直接に描写されない、間接的な屈辱で満ちている。間接的な屈辱は、人々が帰属し自

分の生を形づくる方法を決定する、諸集団の拒絶である。言い換えれば、正当な「包括的集団」を拒絶することであるか、あるいは「包括的集団」から、そこに帰属する権利がある人間を拒絶することである。この「包括的集団」は次のように特徴づけられる。⁸すなわち、「包括的集団」は、多くの重要かつ多様な生の側面を包括する、共通の性格と共通の文化をもつ。また「包括的集団」で育った人々は、その集団の文化を身につけ、その特別な性質を保持している。また「包括的集団」では、メンバーシップが相互に承認されており、メンバーであることは、他者に自分を提示するための手段として受容されている。さらにメンバーであることは、達成ではなく帰属の問題である。加えて「包括的集団」は、メンバーが互いに知り合いであるような小集団ではなく、匿名性を含んでいる。宗教団体や民族的マイノリティー、社会階級などの「包括的集団」は、そこに帰属することが、社会から拒絶される原因となる。ある「包括的集団」を拒絶することは、そこに帰属する人間が自分を人間として表現する、その様式を拒絶することである。

第三に、「良識ある社会」は、そこに帰属する人々の市民的名譽を傷つけない。つまり、「良識ある社会」は「二級市民」を認めない。シティズンシップは権利をともしなうメンバーの地位であるが、二級のシティズンシップ

には二つの形がある。それは、シティズンシップの完全な権利を、ある市民に対して否定することである。またシティズンシップの資格をもつ人に、その資格を留保することである。これら市民としての諸権利における差別の問題は、分配の正義のみならず屈辱の問題でもある。というのは、二級のシティズンシップが、二級市民は完全な人間でないという考えを含んでおり、屈辱的だからである。それゆえ、「良識ある社会」におけるシティズンシップは、それが屈辱的でないためには、平等主義的でなければならぬ。T・H・マッシュャルの『階級とシティズンシップ』、社会の発展』によれば、シティズンシップの概念は三つの層に区別できる。それは、法にかかわる諸問題において市民がもつ権利の全体、という法的なシティズンシップである。また選挙権などの政治的諸権利を含む、政治的なシティズンシップである。また社会的なシティズンシップがあり、医療サービスや教育など、市民の社会的便益に対する権利を含んでいる。だがシティズンシップには、社会の象徴的な富を共有するという、象徴的なシティズンシップの側面もある。それゆえ「良識ある社会」は、どんな集団も、象徴的なシティズンシップから排除しない。言い換えれば、「良識ある社会」は象徴的なレベルにおいても、二級市民を認めないのである。

第四に、「良識ある社会」の文化は、屈辱を与えない文化でなければならない。そこで、どのような文化が「良識ある社会」の文化に値するかと問う代わりに、芸術に外在的な規範を課すことが必要かどうかと問うことができる。すると、「良識ある社会」で創作される芸術作品が、屈辱を感じさせる理由を与えてはならないことは明白である。偉大な芸術は屈辱を正当化する、という主張は誤りである。この主張は、芸術作品を道徳的に評価する際に情状酌量の要素になりうるにすぎない。それゆえ、ある社会が芸術による屈辱を制度的に支持するならば、その社会は「良識ある社会」ではない。なお文化とは、社会が自己表現のために利用できる、象徴と記号の体系である。ここで問題となるのは、ある文化の記号体系によって表象されうるものではない。むしろこの記号体系によって実際に表象されているもの、とくに人々を集団としてどのように表象するか、という集合的表象である。すると「良識ある社会」は、その支配的文化が、屈辱をともしう集合的表象を含まない社会である、と主張できる。

四 「良識ある社会」と人間の尊厳

ここまで『良識ある社会』について、マルガリートの見解を整理してきた。なお『良識ある社会』はさらに、官僚

制や福祉国家など具体的な社会制度にかんする議論を含んでいる。だが「良識ある社会」の構想に限定すれば、マルガリオの見解は以上のとおりである。それでは、人間の尊厳にかんするマルガリオの見解は、どのように評価できるだろうか。筆者が判断すれば、マルガリオは、人間の尊厳を自尊心と関連づけることで、人間にとって自尊心が無傷であることの重要性を明らかにした。自尊心が無傷であることは、屈辱を受けないこととして、何よりも優先すべき事態である。こうした見解が、人間の尊厳にかんする研究に影響を与えたことは、たしかに否定できない。他方で、社会制度にかんする考察を捨象して、人間の尊厳という概念だけに注目することは、マルガリオの意図を把握しそこなう危険がある。『良識ある社会』について評価すべきは、政治哲学や社会理論のうちで人間の尊厳を語る、その枠組みを与えた点にあるからである。しかしながら、「良識ある社会」を「人間の尊厳」を傷つけない社会として把握することには、慎重でなければならない。「良識ある社会」がまだ実現せず、人々が日常的に屈辱を受けているとすれば、尊厳の侵害はありふれた出来事になってしまふ。そしてそれは、人間の尊厳概念の濫用をもたらす、この概念の価値を低めることになるからである。詳しく言えば、筆者の評価は次のとおりである。

第一に、人間の尊厳についてマルガリートの見解は、この概念の研究に大きな影響を与えたと言うことができる。マルガリートによれば、人間の尊厳は、社会的名誉に由来する概念として、人間が平等に受けるべき名誉を意味する。また人間の尊厳は、人間が人間として自分に感じる尊重の感情の表現であり、自尊心の外的側面である。これは、人間にとって自尊心が無傷であること、すなわち屈辱を受けないことの重要性を示している。というのも、「屈辱を含む残酷さを根絶せよ」という要求は、道徳的な正当化を必要としないからである。この見解は、ドイツにおける尊厳概念の研究に大きな影響を与えている。たとえば、R・シュテツカーは、マルガリートの見解に言及しつつ、屈辱を受けないことの重要性に注目している。シュテツカーによれば、「尊厳の侵害」と呼ばれる行為の特殊な本性は、激しい苦痛を与えることや自由を奪うことではない。むしろそれは、人間を「辱めること(Erniedrigung)」、「屈辱を与えること(Demütigung)」である。⁽⁶⁾

第二に、マルガリートの見解について評価すべきは、政治哲学や社会理論のうちで人間の尊厳を語る、その枠組みを与えた点にある。上述のように、『良識ある社会』はドイツの研究者に大きな影響を与えた。しかし、ドイツにおける本書の受容には一つの特徴がある。それは、社会制度

にかんする議論を無視し、もっぱら尊厳概念に注目することである。こうした受容の仕方は、マルガリートにも原因がないわけではないが、彼の意図を把握しそこなう危険がある。マルガリート自身は、ロールズの「正義にかなう社会」に代えて、「良識ある社会」を論じている。だがそこで頻繁に言及されるのは、ロールズがおそらく考慮しなかった実例、すなわち戦前のドイツにおいてユダヤ人が受けた屈辱(ホロコースト)の実例である。これはまさに、「良識ある社会」を構想するマルガリオートの動機が、(ホロコーストに見られる)制度がもたらす「残酷さ」の根絶にあることを示している。⁽¹⁰⁾そして、こうした筆者の理解が正しいとすれば、「良識ある社会」の構想について評価すべきは、次の点にあると思われる。それは、社会の制度がもたらす屈辱の検討をとおして、政治哲学や社会理論のうちで人間の尊厳を語る、その枠組みを与えた点である。⁽¹¹⁾

第三に、人間の尊厳を傷つけない社会として「良識ある社会」を把握することには、とくに慎重でなければならぬ。『良識ある社会』について、政治哲学や社会理論のうちで尊厳を語ることが、たしかに評価できる。だが本書の独訳版のタイトル(『尊厳の政治(Politik der Würde)』)から読み取れるように、「人間の尊厳を尊重する政治」の書物として『良識ある社会』を読むことには、慎重でな

ればならない。上述のように、「良識ある社会」は「人間の尊厳を傷つけない社会」ではない。厳密に言えば、尊厳は自尊心の外的側面であり、人間は尊厳がなくとも自尊心をもつ可能性がある。また尊厳を侵害しない社会として「良識ある社会」を把握すれば、尊厳概念にとって大きな問題が生じる。すなわち、「良識ある社会」がいまだ実現しておらず、人々が日常的に屈辱を受けているとすれば、「尊厳の侵害」はありふれた出来事になるだろう。官僚制や福祉社会、刑罰などの制度によって人間の尊厳が侵害されるとすれば、尊厳の侵害はまさに日常茶飯事となるだろう。そしてそれは、人間の尊厳概念の濫用につながり、この概念の価値を失わせることになる¹³⁾。

おわりに

本稿は、マルガリートの『良識ある社会』を紹介して、人間の尊厳にかんする見解を検討してみた。これまで人間の尊厳という概念は、ある人間の自由や自己決定を支える、あるいは（ヒト胚研究の場合のように）それらを制限する、規範的な根拠として機能してきた。だがこの規範的な機能は、その重要性にもかかわらず、政治哲学や社会理論とともに考察されることが皆無であったように思われる。社会の制度にかんする議論を抜きにして、ある特定の

行為を倫理的に判断する根拠が、まさに人間の尊厳であった。だが人間の尊厳の保護を具体化しようとすれば、政治や社会の制度にかんする議論は不可欠である。そのことを考慮すれば、概念の濫用をもたらす危険があるにせよ、「良識ある社会」の構想は評価できる。したがって、マルガリオの構想から学ぶべきは、政治哲学や社会理論のなかに尊厳概念を位置づけ、人間が「尊厳をもって生きられる社会」の原理として展開させることであろう¹⁴⁾。

本研究は公益財団法人上廣倫理財団の助成を受けたものである。

《注》

- (1) Vgl. P. Schaber, Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden, in: Stoecker (Hrsg.), *Menschenwürde. Anwendung an einen Begriff*, Wien 2003, S. 119-131. R. Stoecker, Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung, in: Stoecker (Hrsg.), *a. a. O.*, S. 133-151.
- (2) decent の訳語として筆者は、「品位ある」でなく「良識ある」を採用する。decent society は、「正義にかなう社会」と「屈辱を与える社会」の中間にあるとともに、社会の個々人が屈辱を与えない「礼節を知る社会 (civilized society)」から区別される。「制度」が屈辱を与えない社会の名称としては、「品位ある社会」でなく「良識ある社会」

が適切である」と筆者は考えるからである。

- (3) Vgl. A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge 1996.
『品位ある社会〈正義の理論〉から〈尊重の物語〉へ』
森達也・鈴木将頼・金田耕一訳、風行社、二〇一七年
- (4) Vgl. Margalit, *ibid.*, pp. 9-53. (前掲訳書、二二―六三頁)
- (5) Vgl. Margalit, *ibid.*, pp. 57-112. (前掲訳書、六五―一六六頁)
- (6) 人間を尊重する根拠にかんして、マルガリートはカントを誤解している。筆者の見解によれば、カントが挙げた特徴は、そもそも程度の差がなく濫用されるものでもない。
- (7) Vgl. Margalit, *ibid.*, pp. 115-186. (前掲訳書、一一九―一八一頁) なおマルガリートの見解は多様な議論を含んでおり、本来ならば詳細な検討を必要とするものである。だが紙幅の都合上、一部の議論は省略せざるをえなかった。
- (8) 「包括的集団」という用語は、マルガリートと・ラズが共著論文のなかで用いたものである。Vgl. A. Margalit and J. Raz, National Self-Determination, in: *Journal of Philosophy*, Vol. 87, 1990, pp. 439-461.
- (9) Vgl. Stoecker, *a. a. O.*, S. 133-151.
- (10) Vgl. A. Honneth, A Society without Humiliation?, in: *European Journal of Philosophy*, Vol. 5, 1997, pp. 306-324.
- (11) C. ノイホイザーは、規範的に内容豊かな社会理論の基礎として『良識ある社会』を高く評価している。Vgl. C. Neuhäuser, In Verteidigung der anständigen Gesellschaft, in: E. Hilgendorf (Hrsg.), *Menschenwürde und Demütigung. Die Menschenwürdekonzepzion Avishai Margalit's*, Baden-Baden 2013, S. 109-125.
- (12) マルガリートによれば、「屈辱の証拠を見出すために、私たちはもはや「強制収容所」や監獄を探す必要はない——屈辱は私たちのすぐ近くにある」。これは、マルガリートが「包括的集団からの拒絶」として屈辱を特徴づけたことの帰結である。Vgl. Margalit, *ibid.*, pp. 137. (前掲訳書、一三九頁)。なお訳文の一部変更した。
- (13) Vgl. E. Hilgendorf, Menschenwürdeschutz als Schutz vor Demütigung? Eine Kritik, in: E. Hilgendorf (Hrsg.), *Menschenwürde und Demütigung. Die Menschenwürdekonzepzion Avishai Margalit's*, Baden-Baden 2013, S. 127-137.
- (14) たとえば、ノイホイザーは、人間の尊厳概念によって批判理論と応用倫理学を統合しようとしている。この試みは、いまだ提案の域を出ないが、検討に値すると言っている。Vgl. C. Neuhäuser, Politische Ethik zwischen kritischer Theorie und angewandter Ethik, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Bd. 19, 2011, S. 35-50.